Ks. Marian KURDZIAŁEK

JAKĄ ROLĘ PEŁNIŁA FILOZOFIA W RÓŻNYCH EPOKACH HISTORYCZNYCH*

W czasach nowożytnych spory i walki religijne, niechęć do spekulacji filozoficznych, a zwłaszcza rozwój nauk przyrodniczych i techniki, osłabiały rolę i znaczenie filozofii i religii w kulturze Zachodu. Na ich miejsce wciskał się trzeźwy, ciasno pojmowany racjonalizm, w ramach którego dowodzono, że „pocieszenia" w odniesieniu do ostatecznego losu człowieka nie mają żadnego pokrycia w dowodach naukowych. [...]. Jednak Platon określał filozofię wręcz jako „przygotowywanie się do śmierci" i mówił, że: [...]. „Człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci".

FILOZOFIA JAKO MĄDROŚĆ

Śp. ksiądz profesor Stanisław Kamiński wykładał w KUL i pisał swoje artykuły oraz rozprawy w latach 1950-1986, a więc w czasach, kiedy to obca i rodzima przemoc dowodziła, że jedynie naukową, prawdziwą i skuteczną filozofią jest marksizm-leninizm. Tradycyjna filozofia opisywała świat, ta natomiast zmieniać go będzie jako „mózg" postępu, którego „sercem" jest proletariat. Obowiązujące w związku z tym interpretacje przedstawiały marksizm-leninizm nie tylko jako filozofię na wskroś oryginalną, ale także pomniejszały rolę i znaczenie dotychczasowej. Marksiści bowiem interpretujący dzieje filozofii zwracali uwagę przede wszystkim na jej przyrodniczo-naukowy rodowód, na poglądy tych autorów, którzy opowiadali się za materializmem i naturalizmem, i tylko ich uznawali za swoich prekursorów. Ulegali jednocześnie aktualnym tendencjom politycznym. „Wpływ Wschodu – pisał T. Kroński – z jego wysoko rozwiniętą kulturą na rozwój cywilizacji greckiej nie ulega dziś już żadnej wątpliwości. Poglądy uczonych burżuazyjnych, którzy jak Zeller, a za nim cała plejada historyków, usiłowali interpretować narodziny i rozwój kultury greckiej jako «cud helleński», w świetle nowych badań zbankrutowały całkowicie. Okazało się, że to, co wydawało się zjawiskiem samorodnym i niewytłumaczalnym «cudem», było kontynuacją cywilizacji starożytnego Wschodu"[1]. Okazało się – dodajmy – zgodnie z obowiązującą wówczas generalną linią: „lux ex oriente".

---

* Jest to rozszerzony zapis wykładu wygłoszonego w ATK w dniu 16 IV 1996 r. z okazji 10. rocznicy śmierci ks. prof. Stanisława Kamińskiego.

[1] T. Kroński, *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa 1955, s. 10.

Jakakolwiek polemika za pomocą słowa drukowanego była niemożliwa ze względu na cenzurę, która czuwała nad „polityczną poprawnością" nie tylko dzieł i artykułów, ale nawet poszczególnych zdań i słów. Nic zatem dziwnego, że ks. prof. Kamiński – podobnie jak większość rzetelnych filozofów i historyków filozofii – przeciwstawiał się wspomnianym poglądom w sposób pośredni. Swoją działalność dydaktyczną i twórczość naukową osnuł wokół dwóch zagadnień: nauki i metody. Badał je w ich relacji do filozofii, zwłaszcza filozofii klasycznej. Wykazywał, że w ciągu dziejów naukę pojmowano rozmaicie, w zależności od przemian polityczno-społecznych, że niemożliwa jest jej pełna i ścisła definicja rzeczowa[2]. Nauka nie może więc być wzorem i normą poznania filozoficznego. Uznana bowiem za taką łatwo stać się może „tyranem człowieka", gdyż jej archetypem są nauki matematyczno-przyrodnicze z natury rzeczy skłaniające się ku mechanicyzmowi i technice, niewrażliwe natomiast na osobliwość fenomenu ludzkiego. Marksiści zwiedzeni zapewne wspomnianymi tendencjami nowożytnej nauki głosili, że wywodzi się ona przede wszystkim z pragmatycznej działalności człowieka, jest uwarunkowana w sposób istotny jego produkcją[3]. Jej nadbudowę stanowi ideologia, będąca uogólnieniem rezultatów filozofii, historii i ekonomii. Ks. prof. Kamiński przeciwstawiał się czysto pragmatycznej genezie nauki odwołując się do jej dziejów, z których wynikało, że poszczególne nauki wyłaniały się z filozofii, a zatem były i wciąż są rezultatem także myślenia teoretycznego. Podzielał niepokój niektórych uczonych zatroskanych o to, że „postęp fizyki i techniki znacznie wyprzedził rozwój nauki w ogóle, a kultury moralnej w szczególności". Wzywał więc do przywrócenia nauce jej pierwotnych, mądrościowych źródeł, do podjęcia na nowo „dialogu między uczonymi i filozofami, zastąpionego dyktatem techniki i krótkowzrocznej ekonomii [...]. Nauka zakłada bowiem filozofię, a nie dopiero ją umożliwia"[4]. Mądrość więc, a nie nauka, powinna być „koniecznym modelem, początkiem i celem filozofowania. Warto na to zwrócić uwagę, gdyż współcześnie przypisuje się mądrości i stosunkowo małą wartość. Tymczasem jest ona ogromnie ważnym składnikiem naprawdę uniwersalnego poglądu na świat oraz ułatwia godną człowieka konsumpcję kultury"[5].

---

[2] Zob. A. Bronk SVD, *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 361, 252.

[3] Zob. Kamiński, *Nauka i metoda*, s. 231.

[4] Tamże, s. 242.

[5] Tamże, s. 310. Autor zaznaczył na tejże stronie, że starożytną koncepcję filozofii jako mądrości ożywiają w czasach nam współczesnych kontynuatorzy klasycznej koncepcji filozofii, tacy jak np. J. Maritain. Dziś jednak nie tylko oni, ale także tacy „wolni strzelcy" jak autorzy bestsellerów filozoficznych J. Gaarder (*Świat Zofii*), Comte-Sponsville (*Mały traktat o wielkich cnotach*) czy Sautet, propagują mądrościowe podejście do rzeczywistości. Na ten mankament

Ks. prof. Kamiński słynął z dowcipnych i celnych powiedzeń, którymi urozmaicał swoje niełatwe wykłady z logiki i metodologii nauk. Oto jedno z nich: ojcem logiki był Arystoteles, matka nieznana – odmiennie niż w życiu. Daje się ono odnieść także do narodzin filozofii. Zazwyczaj sądzi się, że ojcem filozofii był Tales z Miletu. Temu przekonaniu dano wyraz już w starożytności nazywając go archēgos tēs filosofias. Zdaniem Arystotelesa – niesłusznie, gdyż zarówno on, jak i pozostali przedsokratycy nie byli filozofami w ścisłym tego słowa znaczeniu; ich wysiłki nie doprowadziły bowiem do wykrycia bezwzględnie pierwszej przyczyny świata. Powinniśmy więc nazywać ich raczej „pierwszymi filozofującymi" (prōtoi filosofēsantes), a nie „pierwszymi filozofami". Od podważenia przez Stagirytę ojcostwa Talesa wciąż pojawiali się nowi, najczęściej samozwańczy ojcowie filozofii. Często rościli sobie do niego prawo założyciele szkół, inicjatorzy prądów i kierunków filozoficznych. Ilość i jakość pretendentów oraz skwapliwość, z jaką się do ojcostwa przyznawali, świadczy o roli i znaczeniu filozofii w życiu umysłowym Europy i świata. Tylko bowiem sukces ma wielu ojców, wielki zaś sukces ma wielu wielkich ojców. Klęska i niepowodzenie nie mają żadnego[6].

Odmiennie też niż w życiu ma się rzecz z rodzicielką filozofii. W ciągu dziejów wskazywano bądź to na pierwociny starożytnych nauk orientalnych i greckich (astrologia, geometria, arytmetyka), bądź też na ludową mądrość zawartą w sentencjach „siedmiu mędrców", najczęściej jednak na różne postacie religii greckiej. Stanowiły one punkt odniesienia dla filozofów starożytnych budujących teologię naturalną. Mity Homera i Hezjoda pojmowali oni z reguły jako wzorzec negatywny. Celował w tym Platon. Zarzucał poetom, że opowiadali ludziom mity, które są nie tylko fałszywe, ale także szkodliwe z moralnego i społecznego punktu widzenia. Zaproponował więc następujące „wzory w dziedzinie teologii": a) trzeba zawsze pisać, jaki Bóg jest naprawdę, i nie ma znaczenia, czy ktoś o Nim pisze w epopei, w pieśniach czy w tragedii; b) trzeba, żeby ci, co mówią i piszą wiersze, mówili i pisali, że Bóg nie jest przyczyną wszystkiego, tylko że jest przyczyną rzeczy dobrych; c) że jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i słowie i ani sam się nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza: w wytworach wyobraźni, w słowach, w zsyłaniu znaków, we śnie ani na jawie; d) że nie zmienia się sam z siebie ani pod wpływem czegoś innego[7].

---

współczesnej dydaktyki uniwersyteckiej zwrócił uwagę J. D. Salinger, autor *Buszującego w zbożu.* W początkach lat sześćdziesiątych z zatroskaniem stwierdził: „W kręgu uniwersyteckim nikt nigdy nawet nie napomknął, że celem poznania powinna być mądrość".

[6] O popularności filozofii świadczy fakt, iż słowem tym określa się najrozmaitsze rzeczy i sytuacje, począwszy od „filozofii" różnych grup politycznych, poprzez „filozofię" perfum, na „filozofii rakietowej" Breżniewa skończywszy.

[7] Zob. Platon, *Państwo*, 377 d-383 c, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1948.

Arystoteles oceniał mity mniej radykalnie niż jego mistrz. Nadmienił wprawdzie, że „już nieraz bardowie śpiewali fałszywą pieśń", ale mimo to głoszonych przez nich mitów nie powinno się lekceważyć, gdyż mogą w nich tkwić relikty pradawnej mądrości. Z tego względu Homera, Hezjoda, Ferekydesa z Syros, orfików można uznać za prekursorów (prōtoi theologēsantes) teologii filozoficznej. Jej podstawowe dogmaty to: a) tylko Bóg może być przyczyną wszystkich rzeczy i pierwszą zasadą; b) tylko sam Bóg może posiadać wszechwiedzę przynajmniej w stopniu najwyższym[8]. Stąd jednak nie należy wyciągać wniosku, iż człowiek takiej boskiej wiedzy nie powinien poszukiwać. To prawda, że „wszystkie inne rodzaje wiedzy mogą być pożyteczniejsze od niej, ale żadna nie może być lepsza"[9]. Zdaniem Platona docierają do niej tylko nieliczni, chociaż umiłowanie mądrości leży poniekąd w naturze ludzkiej duszy jako pęd do czegoś wyższego[10]. Jak to więc się dzieje – pytał Platon w *Timaiosie* – „że wiedza prawdopodobna dostępna jest każdemu człowiekowi, natomiast rozumienie (intellectus) przysługuje samemu tylko Bogu i nielicznym, dobrze wykształconym ludziom?"[11] Do tego tekstu nader często nawiązywali myśliciele starożytni i średniowieczni. Na ogół nie żywili wątpliwości co do tego, że owymi „nielicznymi" są filozofowie, których z tego powodu nazywano „jakby bogami", „mężami bożymi", „zwiastunami Zeusa" lub podkreślano, że „tylko kapłan może być filozofem". Skoro zaś mądrość przysługuje samemu tylko Bogu, to miłujący ją, czyli filozofowie, otrzymują ją od Niego w darze.

Tak też odczytał wypowiedź Platona tłumacz jego *Timaiosa* Cyceron: doszliśmy do największego dobra naszych oczu, jakim jest filozofia, „żadne zaś dobro bardziej godne pożądania lub znakomitsze od niej ani nie było nigdy w łaskawym darze od bogów dane rodzajowi śmiertelnych, ani też nie będzie mu dane"[12]. Cyceron pojmował filozofię jako „matkę wszystkich umiejętności" (mēter tōn technōn kai epistēmōn). Zdaniem Seneki „Znajomości filozofii nie dali bogowie nikomu, chociaż możność poznania dali wszystkim [...]. Teraz bowiem wartościowe i wspaniałe jest w niej właśnie to, że nie dostaje nam się w udziale przypadkowo, że każdy zawdzięcza ją tylko sobie, że nie zyskuje się jej od kogoś [...] w drodze łaski"[13]. Nie podziela on poglądu Posejdoniosa

---

[8] Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I 2, 983 a, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1983.

[9] Tamże. Arystoteles charakteryzował ten rodzaj wiedzy pisząc, że „wśród nauk tylko ona jest wolna [...], bowiem istnieje dla samej siebie. Dlatego słusznie można by ją uznać za dziedzinę pozaludzką". W swoim podziale nauk filozoficznych wyodrębnił ją spośród nich jako prōtē filosofia i theologikē.

[10] Zob. Platon, *Fajdros*, 279 a-b.

[11] Platon, *Timaios*, 51 e: „Quid quod rectae opinionis omnis vir particeps, intellectus vero Dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum?"

[12] *Timeus*, 52, przekł. W. Kornatowski.

[13] Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, list 90, 1-3, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

z Apamei i Cycerona, jakoby przez filozofię wynalezione zostały te umiejętności, którymi posługujemy się w życiu codziennym, czy też rzemiosła. Przecież to nie filozofia nauczyła ludzi zakładania zamków i rygli oraz budowania wysoko sterczących domów, niebezpiecznych dla mieszkańców. Wszystko to pojawiło się dopiero wtedy, kiedy rodziła się już chęć użycia. Powodowane nią wynalazki są dziełem zwykłego człowieka, jego bystrości, a nie mędrca. „Mądrość siedzi wyżej i nie kształci rąk ludzkich, jest mistrzynią ducha [...], inne umiejętności znajdują się pod jej władztwem. Podąża do stanu szczęśliwości, wskazuje, co jest złem, uwalnia myśl od urojeń [...]. Nie wytwarza natomiast oręża, nie wznosi murów obronnych ani nie trudzi się około innych rzeczy potrzebnych do prowadzenia wojny: sprzyja pokojowi i nawołuje rodzaj ludzki do zgodności"[14].

FILOZOFIA „MATKĄ NAUK"

Przekonanie, iż filozofia jest „matką nauk", znajdowało i znajduje wyraz w jej podziałach, zwłaszcza w podziale przedstawionym przez Arystotelesa. Potwierdza je także system nauczania, w ramach którego łączono „philosophia" i „paideia". W czasach Ksenofonta, Isokratesa, Platona „filozofował" ten, kto się uczył arytmetyki, geometrii, muzyki, astronomii czy też innych przedmiotów. O żywotności tej tradycji świadczy fakt, że po dziś dzień dyplomy uniwersyteckie z różnych dziedzin przedstawia się jako świadectwa ukończenia studiów filozoficznych. Medycyna i prawo, z reguły nie występujące w podziałach filozofii, o taki „wpis" bardzo zabiegały. Równało się to nobilitacji danej gałęzi wiedzy, nadawało jej bowiem charakter mądrościowy, którego nauki w czasach nowożytnych stopniowo się pozbywały w imię swej metodologicznej niezawisłości.

Pojmowanie filozofii jako „matki nauk" nieuchronnie musi prowadzić do wewnątrzrodzinnych konfliktów. Pierwszy z nich wybuchł między Platonem a Isokratesem. Dotyczył zaś wartości tak wysoko cenionej w Grecji i Rzymie retoryki. Jej związku z filozofią nie kwestionowali ani filozofowie (Arystoteles), ani retorzy (Cyceron)[15]. Za czasów Isokratesa uważano ją za władczynię wszystkich umiejętności, przynajmniej w tym zakresie, w jakim człowiek jest ich twórcą i miarą. Była więc w ramach filozofii reprezentantką i rzeczniczką nauk humanistycznych i prawnych. Nauki humanistyczne opierały się na lekturze poetów, zwłaszcza Homera i Hezjoda, których z tego tytułu nazywano

---

[14] Tamże, list 26.

[15] Tacyt, *Dialog o mówcach*, w: tenże, *Dzieła*, przekł. S. Hammer, Warszawa 1957, t. 2, s. 357: „A Cyceron w tych – jak mi się zdaje – wyraża się w słowach, że wszystkie swoje sukcesy w wymowie zawdzięcza nie warsztatom retorów, lecz promenadom Akademii".

„nauczycielami Hellady". Poeci i retorzy posługiwali się w swoich utworach tymi samymi figurami „retorycznymi", które zazwyczaj niewiele mają wspólnego z prawdą naukowo-filozoficzną[16]. Poza tym kariera retora bywa często niebezpieczna z moralnego punktu widzenia: „Nie do wiary [...] jak łatwo przyjemność mówienia sprowadza z drogi prawdy nawet wybitnych mężów"[17]. Dylemat, przed którym stanęła kultura europejska już w V wieku przed Chrystusem, był od tego czasu jednym z najbardziej dramatycznych jej wyzwań: czy w systemie dydaktyczno-pedagogicznym należy dać pierwszeństwo wykształceniu literackiemu, czy też preferować raczej edukację w zakresie tak zwanych nauk ścisłych? W okresach szczególnie intensywnego nawiązywania do spuścizny łacińskiej i greckiej, zwanych renesansem karolińskim, XII-, XV- i XVI-wiecznym, przewagę zyskiwała kultura literacka skupiająca uwagę na człowieku i jego wytworach, tj. na prawie, poezji i retoryce. Sięgano zazwyczaj do przekazów łacińskich, gdyż były one geograficznie i chronologicznie najbliższe.

Rzymianie krytykowali filozofię między innymi dlatego, że jej rzecznikami byli Grecy – naród nieszczery i lekkomyślny. Niechęć do niej demonstrował nie tylko Katon, ale także Cyceron, który usprawiedliwiał jej akceptację tym, że naukę prawa czerpać należy nie z edyktu pretora ani z „Ustawy XII tablic", ale ze źródeł najgłębszej filozofii, czyli z prawa naturalnego[18], którego wykładnią jest etyka filozoficzna Platona, stoików i Arystotelesa. Według niej postępowanie człowieka nie jest zdeterminowane przez los – jak to przedstawiał Homer i inni poeci[19]. Nie powinno być także determinowane przez urnę do głosowania: „Los i urna o moralności nie rozstrzyga; głosowanie i opinia senatu po to zostały wprowadzone, aby w tryb życia i reputację każdego głębiej wnikać"[20]. W oparciu o tak pojmowaną filozofię prawnicy ustalali treść takich terminów, jak „aequitas", „iustitia", „bonitas", „honestas". Porównywali siebie do kapłanów sprawiedliwości[21]. Kolejne kodyfikacje prawa pod koniec

---

[16] Homera i Hezjoda krytykowali nie tylko filozofowie, ale także Tukidydes. Zob. *Wojna peloponeska*, przekł. K. Kumaniecki, Warszawa 1957, s. 12: „nie powinno się ufać poetom, którzy upiększali i wyolbrzymiali przeszłość, ani też logografom, którzy przedstawiali wypadki w sposób raczej interesujący niż prawdziwy". Nie racjonalizował on mitów jak Hekatajos i Herodot, ale je całkowicie odrzucał.

[17] Seneka, *Listy moralne*, list 90, 20.

[18] Zob. Cyceron, *Prawa*, 1, 5, 17. Por. także: W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 227.

[19] Zob. Platon, *Państwo*, 379 d.

[20] Tacyt, *Roczniki IV*, w: tenże, *Dzieła*, s. 185.

[21] Zob. (Ulpianus), *Digesta Iustiniani*, 1, 1, 1, 1; Por. G. Prost, *Philosophantes and Philosophi in Roman and Canon Law*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge" 21(1954) s. 135-138. Por. także: M. Kurdziałek, *Theologiae philosophantes*, „Roczniki Filozoficzne" 17(1969) z. 1, s. 5-16.

starożytności i we wczesnym Średniowieczu zapoznawały, w coraz to większym stopniu, jego filozoficzne korzenie. W ten sposób stawało się ono dyscypliną autonomiczną, ale też i bardziej formalną, zarazem zaś mniej wrażliwą na swoje etyczne, a więc i humanistyczne fundamenty. Fakt ten niepokoił myślicieli XII wieku, zwanego przez niektórych historyków „wiekiem etyki". Nic zatem dziwnego, że mistrz Mainerius – ulubiony uczeń Abelarda – wołał w ówczesnych szkołach głosem proroczym: „Biada tej chwili, kiedy prawo zabije naukę literatury"[22]. Jej ośrodkami były w tym czasie szkoły w Tours i Chartres, gdzie komentowano z zapałem nie tylko *Timaiosa* Platona, *De consolatione philosophiae* i *Opuscula sacra* Boecjusza, ale także *Eneidę* Wergiliusza, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjanusa Kapelli. Zakładano przy tym, że wymienieni autorzy, z wyjątkiem Boecjusza, przesłaniali „płaszczem słownym" („integumentum", „involucrum") najgłębsze prawdy filozoficzne. Odsłaniali je więc poprzez identyfikację, a następnie poprzez uchylanie tej ich alegorycznej, moralizatorskiej i bajecznej szaty za pomocą logiki Arystotelesa i w świetle pryncypiów filozofii neoplatońskiej. Robili to w celu sprowadzenia znanej sobie filozofii do jedności z teologią chrześcijańską. Niektórzy z nich, jak na przykład Bernard Silvestris i Alain z Lille, przedstawiali swoje poglądy w mowie wiązanej. Ten sposób filozofowania podnosił rolę i znaczenie poezji i retoryki, a tym samym upodabniał humanistów XII wieku do humanistów epoki Odrodzenia. Natomiast stosowana przez nich metoda „integumentalnego" odczytywania tekstów pozwala ich uznać za prekursorów filozofii hermeneutycznej.

W związku z poznawaniem w XII wieku, na większą niż dotychczas skalę, dzieł przyrodników i lekarzy starożytnych i arabskich, zaczęto też konsekwentniej przestrzegać dyrektywy metodologicznej Boecjusza: „in naturalibus igitur rationabiliter". W jej imię wyzwalano „fizykę" spod władztwa Biblii, której dotąd służyła przede wszystkim jako dostarczycielka symboli, metafor, ilustracji i przykładów przybliżających i ożywiających wykłady nauki objawionej. Zdaniem Wilhelma z Conches sztuki wyzwolone są instrumentami filozofowania służącymi pielęgnowaniu „humanitatis". Filozofia i retoryka są lekarkami leczącymi ludzi z najcięższej choroby, jaką jest niewiedza[23]. Wilhelm z Conches, który głosił – podobnie jak Platon, Cyceron i Seneka – że „szczodrość

[22] H. Waddel, *Średniowiecze wagantów*, przekł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960, s. 210. Tego samego zatroskania dowodzą wypowiedzi Dantego skierowane pod adresem prawników, zwłaszcza kanonistów, którzy miast poszukiwać mądrości, opatrują glosami dekretały przedkładane nad Ewangelię i Ojców Kościoła. „Nimi się para papież, kardynały", co – zdaniem poety – będzie miało opłakane skutki. Por. *Raj*, IX, w. 133-142; XII, w. 82. W tejże pieśni św. Bonawentura z rezerwą odnosi się do tego, co o Gracjanie powiedział św. Tomasz w pieśni X w. 103.

[23] Na współzależność słowa i myśli zwrócił uwagę Isokrates: „Właściwe słowo świadczy najpełniej o właściwej myśli".

Boża nie obdarzyła człowieka niczym większym od filozofii"[24], sądził, iż zajmujący się sztukami mechanicznymi są od niej daleko, ponieważ skupiają się tylko na unikaniu tego, co szkodliwe, i pożądaniu tego, co użyteczne. Poglądu Wilhelma nie podzielał Hugon ze św. Wiktora. Jego zdaniem instrumentami filozofowania są nie tylko dyscypliny określane jako „quadrivium", ale także i te, które zwie się „trivium", oraz „artes mechanicae": „tot enim sunt philosophiae partes quod sunt rerum diversitates". Przedmioty wiedzy stają się przedmiotami filozofii poprzez poznanie refleksyjne. Zanim bowiem powstała gramatyka, umiano już czytać i pisać; zanim pojawiła się arytmetyka, potrafiono już liczyć. Ten, kto poznaje w sposób refleksyjny, wie w inny sposób.

Opisana w *Timaiosie* matematyczna struktura świata zgadzała się z niektórymi wypowiedziami Pisma świętego, jak na przykład z tą: „aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!" (Mdr 11, 20). Tego rodzaju zbieżności ogromnie podnosiły rolę i znaczenie matematyki, i to zarówno w odniesieniu do nauk przyrodniczych, jak i do teologii. W związku z tą ostatnią Teodoryk z Chartres stwierdził, że istnieją cztery rodzaje dowodów, które prowadzą człowieka do poznania Boga, a mianowicie uzasadnienia arytmetyczne, muzyczne, geometryczne i astronomiczne. Teodoryk posługując się tym instrumentarium budował teologię, w ramach której ujawniał sztukę Stwórcy[25]. Sądził bowiem, że do kontemplacji Boga („intellegentia", Platońska epopteia) prowadzi nie tylko logika i etyka, jak dotąd nader powszechnie mniemano, ale także fizyka, w tym mianowicie zakresie, w jakim świat jest urzeczywistnioną przez mądrość Bożą matematyką. Tego rodzaju przekonaniom zawdzięczała w XII wieku swoją popularność geometryczna definicja Boga jako „kuli, której centrum znajduje się wszędzie, obwód zaś nigdzie". Odegrała ona ważną rolę w poglądach Mikołaja z Kuzy oraz Jana Keplera, który w oparciu o nią utożsamiał ów punkt środkowy i zarazem początkowy z Ojcem, Syna zaś z wszechstronnym objawieniem prostoty tego punktu poprzez równomierne zakrzywienie płaszczyzny kuli, natomiast Ducha z przestrzenią rozciągającą się pomiędzy punktem a obwodem. W jego ujęciu fizyka i teologia stanowiły nierozdzielną jedność, ponieważ świat – jak sądził – nie jest niczym innym jak tylko matematycznie zaszyfrowaną księgą Bożego objawienia.

PRZYJACIÓŁKA CZY WRÓG TEOLOGII?

Analogiczną koncepcję matematyki jako spoiwa jednoczącego fizykę z teologią, głoszoną głównie przez Teodoryka z Chartres i jego ucznia Klaren-

[24] Wilhelm z Conches, *Glosae super Platonem*, red. E. Jeauneau, Paris 1965, s. 253: „Divina largitas nihil homini contulit maius philosophia".

[25] Zob. *Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus de sex dierum operibus*, red. N. Haring, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. von Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 243.

balda z Arras, poddał krytycznej analizie św. Tomasz z Akwinu. Podjął ją w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza, wskazując w ten sposób, że chodzi mu o zagadnienia, które w oparciu o ten właśnie traktat rozwiązywali XII-wieczni jego komentatorzy. Tomasz, podobnie jak Arystoteles, nie negował związków matematyki z fizyką. Rozróżnił jednak trzy odmiany nauk: czysto przyrodnicze – fizyka, agrikultura i inne; czysto matematyczne – geometria i arytmetyka; mieszane – muzyka, astrologia, optyka i inne. „Scientiae mixtae", nazywane przezeń także „mediae", stosują „principia mathematica" przy rozpatrywaniu rzeczy naturalnych. Są więc bardziej spokrewnione z matematyką, gdyż to, co jest w nich „fizyką", jest jakby materialne, natomiast to, co jest „matematyką", jest jakby formalne. Fizyk i matematyk, spotykając się na terenie „scientiae mediae", dowodzą tych samych tez, ale każdy z nich stosuje inny „modus procedendi": fizyk dowodzi na przykład kulistości Ziemi na podstawie ruchu tego, co ciąży ku środkowi kulistego wszechświata, astrolog zaś uzasadnia jej kulistość krągłością jej zarysu na tarczy Księżyca podczas jego zaćmień. Tomasz nie przyznawał fizyce jakiejś szczególnej roli w odniesieniu do teologii. Zwłaszcza nie podzielał rozpowszechnionego wśród wczesnochrześcijańskich platoników poglądu, iż fizyka, na równi z logiką i etyką, oczyszcza duszę (umysł) umożliwiając jej kontemplację, „dotykanie" tego, „co jest zawsze takie same pod tym samym względem"[26]. Sądził, że nauki matematyczne, zwłaszcza astronomia, ze względu na wysoki stopień trudności ułatwiają zajmowanie się jednak jeszcze trudniejszą problematyką teologiczną. Na tym kończy się ich rola czysto zewnętrzna i formalna w odniesieniu do teologii, która jest – według św. Tomasza – nauką od filozofii różną i od niej niezależną.

Zapewne różne względy skłaniały go do przeprowadzenia tej separacji. Jednym z ważnych powodów była prawdopodobnie próba uchylenia zasady, w oparciu o którą XII-wieczni komentatorzy *De Trinitate* Boecjusza identyfikowali Platoński ogląd intelektualny z teologią[27]. Zakładali bowiem, że dusza, względnie umysł ludzki, posiada obok sił uzależnionych w swoim działaniu od organów cielesnych także moc własną, określaną w ciągu wieków różnymi bliskoznacznymi terminami: „nūs", „intelligentia", „mens", „apex mentis", „scintilla animae". Do działania pobudzają ją „siły niższe": zmysły, wyobraź-

---

[26] Platon, *Państwo*, 484 b, s. 7: „filozofowie to ci, co potrafią dotykać tego, co jest zawsze [...] a nie są filozofami ci, co tego nie potrafią, tylko się w ogóle wciąż plączą w świecie tych licznych przedmiotów".

[27] Zob. *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, red. W. von Jansen, Breslau 1926, s. 36: „Intima philosophiae disciplina recte hic theologia appellatur, quia praeter materiae suae nobilitatem hoc habet mirae singularitatis, quod, cum ceterae animae vires suis singulae a natura sibi utantur instrumentis, intellectibilitas, qua theologus utitur, omni caret instrumento".

nia, rozum względnie intelekt. Nie są jednak jej przyczynami. Skutek bowiem nie może być doskonalszy od swojej przyczyny. Jest rzeczą zrozumiałą, że najskuteczniej pobudza ową moc fizyka pojmowana oczywiście jako urzeczywistniona geometria, gdyż „ho theos aei geōmetrei". Te słowa Platona przytoczył, za Plutarchem, Jan Kepler – wielki entuzjasta kosmologii Platońskiej. Akwinata przyznał rację Arystotelesowi, który poznanie zmysłowe (fizyka) uznał za „conditio sine qua non" poznania wyobrażeniowego (matematyka) i umysłowego (filozofia pierwsza). Fizyka, jako nauka o ruchach i zmianach w przyrodzie, stawała się w ten sposób nieodzownym punktem wyjścia zarówno dla matematyki, jak i dla teologii naturalnej „nunquam sine phantasmate intelligit anima"[28]. Nieprawdziwe jest więc twierdzenie tych wszystkich, którzy głoszą, iż dusza w odniesieniu do poznawania rzeczy boskich nie musi posługiwać się narządami zmysłowymi. Wysunięcie w fizyce tego, co stanowiło jej aspekt biologiczno-jakościowy, przed to, co stanowiło jej stronę matematyczno-ilościową, spowodowało w metafizyce przesunięcie się akcentu z istoty (platonizm) na istnienie (arystotelizm). Niezmienny natomiast pozostał cel dociekań filozoficznych: „prawie cała filozofia przyporządkowana jest poznawaniu rzeczy boskich"[29].

W jakim stopniu władna jest je poznać? Najogólniej rzec można: w stopniu takim, w jakim wiedzę o nich osiągnęli wielcy starożytni metafizycy: Platon, Arystoteles, Plotyn. Myśliciele chrześcijańscy oceniali ją jako niekompletną, niekiedy kontrowersyjną, osiągalną dla elity intelektualnej, i to po mozolnej wspinaczce poprzez „res disciplinales". „Zaciekawiony pielgrzym" – jak filozofa określił Wilhelm z Auvergne – zmuszony jest bowiem posuwać się od konkluzji do konkluzji, trzymając się kurczowo każdej z nich jako miary. Człowiek wierzący takiej pomocy nie potrzebuje. Ogół teologów średniowiecznych, począwszy od św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, skrupulatnie oddzielał teologię filozoficzną od teologii objawionej. Jednocześnie nader liczni autorzy wskazywali na korzyści, jakich dostarcza ich wzajemna współpraca. W obu bowiem, aczkolwiek w każdej na swój sposób, rozbłyskuje Boża mądrość. Nie należy zatem wykluczać filozofii z teologii ani teologii z filozofii, choćby tylko dlatego, że w wielu kwestiach zgadzają się ze sobą (Roger Bacon). Obie przecież zajmują się pierwszymi przyczynami. Przewyższają więc wszystkie inne nauki i obie zasługują na miano: „mądrość". Bardziej jednak dotyczy to teologii objawionej, ponieważ jest nauką nie tylko teoretyczną, ale także praktyczną. Zna bowiem cel i dostarcza odpowiednich do

[28] *S. Thomae Aquinatis In Aristotelis librum De anima commentum*, III 7, 431 a 16, red. M. Pirotta, Taurini 1936, s. 28.

[29] *S. Thomae In III Sententiarum*, dist. 24 a.3, sol. 1, 3: „fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinatur". W ten sam sposób określał jej status metodologiczny w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza.

jego osiągnięcia środków. Natomiast teologia filozofów zna zaledwie kierunek, w którym należy iść (Aleksander z Hales). Teologia zaczyna się tam, gdzie kończy się metafizyka. „Qui diligunt Sacram Scripturam diligunt etiam philosophiam, ut per eam confirment fidem" – pisał św. Bonawentura. Ogólnie rzecz biorąc, w odniesieniu do człowieka, Platon i jego zwolennicy budowali teologię na przekonaniu o boskości duszy ludzkiej, natomiast Arystoteles – na wywiedzionym z fizyki stwierdzeniu, iż w naturze ludzkiej zakodowany jest pęd do jej dopełnienia, do osiągnięcia właściwego jej optimum, czyli oglądu intelektualnego (theōria). I ten właśnie naturalny, występujący także w przyrodzie pęd, określał jako „to en hēmin theion"[30].

Zdaniem Marcina Lutra nie ma znaczenia to, czy się pojmuje naturę ludzką po platońsku czy po arystotelesowsku. Obie te koncepcje bowiem nie biorą pod uwagę faktu, iż natura ludzka została zrujnowana do tego stopnia przez grzech pierworodny, że pierwotny stan rzeczy przywrócić jej może tylko wiara i łaska Boża. O nich zaś wystarczająco, bo w kontekście historii zbawienia, mówi Pismo święte. Filozofia jest więc teologii niepotrzebna, ponieważ nic nie wie o Bogu. Nie zwalczał on jednak filozofii jako takiej. Potępiał jedynie filozofowanie niezależne od łaski Chrystusa, od jedynego źródła prawdy, jakim jest Boże objawienie („sola Scriptura"). Bez tego bowiem odniesienia filozofia błądzi, gdyż rozumem często manipuluje szatan („die Vernunft ist des Teufels Hure"). Atakował przede wszystkim filozofię scholastyczną, którą znał z relacji współczesnych sobie humanistów i erfurckich ockhamistów. Wilhelm Ockham był dla niego „drogim mistrzem". Logice przypisywał ważną rolę i zalecał jej stosowanie, ale nie w samej teologii, wobec której może pełnić funkcje jedynie służebne („ancilla et serva"). Sylogizm, stanowiący istotny składnik logiki Arystotelesa, nie przyczynia się do poszerzenia wiedzy. Stagirytę obwiniał o spowodowanie niebywałego chaosu w teologii scholastycznej. Był bowiem przekonany, że scholastycy powierzyli wykład Biblii właśnie jemu, jak może o tym świadczyć przykład św. Tomasza z Akwinu: „Hic est Thomae ordo: Principio accipit sententias ex Paulo, Petro, Johanne, Esaia etc., postea concludit: Aristoteles sic dicit, et secundum Aristotelem interpretatur scripturam"[31]. Tymczasem „Arystoteles tak ma się do teologii jak ciemności do światła". Krytyka dotyczyła metafizyki Arystotelesa.

Podzielał tę krytykę także Filip Melanchton (zm. 1565). Pozytywnie natomiast odnosił się do etyki Arystotelesa, jednak nie w takim stopniu, by można go było zaliczyć do arystotelików, jak często sądzono. Przyznawał, że filozofia wypracowała ideał cnoty, ale zrealizować go może tylko chrześcijanin.

---

[30] Arystoteles, *Etyka wielka, Etyka eudemejska*, przekł. W. Wróblewski, Warszawa 1977, VIII 2, 1248 a 27: „Bo w jakiś sposób wszystko porusza pierwiastek boski, który jest w nas".

[31] Cyt. za: S. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch*, Heidelberg 1961, s. 52, przyp. 1.

Platonicy zauważyli wprawdzie, że do jego osiągnięcia niezbędne jest oświecenie, ale nie mieli pojęcia, skąd by ono mogło pochodzić. Studium filozofii przyrody i etyki winno poprzedzać studium teologii i jemu służyć. Niełatwo jest ustalić stosunek innego myśliciela protestanckiego Zwingliego do filozofii. W jednym z ostatnich jego dzieł dostrzec można wątki stoickie i panteizujące. Kalwin zadowolił się przytoczeniem obiegowej w jego czasach definicji filozofii: „Tota fere sapientiae nostrae summa... duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri". Wymienieni autorzy próbowali uzgadniać humanizm z reformacją, określać miejsce filozofii w odniesieniu do teologii, łączyć racjonalizm z fideizmem. Ich wysiłki nie przyniosły spodziewanych rezultatów: wciąż bowiem wśród protestantów występowali i występują myśliciele filozoficzni i ewangeliczni reformatorzy. W naszym wieku zdecydowanie negatywnie oceniał rolę filozofii w odniesieniu do teologii, zwłaszcza zaś teorię analogii bytu, teolog kalwiński Karl Barth[32].

Również Erazm z Rotterdamu zarzucał myślicielom średniowiecznym, „że zbytnio zapatrzeni w wartości, stworzone przez starożytnych pogan, zapomnieli o wartościach rdzennie chrześcijańskich"[33]. Tymczasem filozofia chrześcijańska, nazywana przezeń także „filozofią Chrystusa", „filozofią niebiańską", „filozofią boską", „filozofią ewangeliczną", jest skuteczniejsza od filozofii pogańskiej. Czyni bowiem człowieka szczęśliwszym, jest dostępna dla wszystkich, gdyż nie opiera się na argumentach i sylogizmach, przemienia człowieka skuteczniej i bardziej dogłębnie niż wszelkie ludzkie nauki i mądrości[34]. Jej koryfeuszami byli Sokrates, Diogenes, Epiktet. W najczystszej postaci znajduje się w Nowym Testamencie. Tylko bowiem Chrystus, w przeciwieństwie do innych nauczycieli, może dać to, co obiecuje. Jest On „christianae philosophiae princeps", a zarazem „Epicureus", czyli jest „pomocnikiem" – takie bowiem znaczenie ma to słowo w języku greckim. Filozofia scholastyczna jest, zdaniem Erazma, odstępstwem od filozofii Chrystusowej, zarówno w sposobie jej wykładania (prostotę przypowieści ewangelicznych zastępuje się zawikłanymi pojęciami czerpanymi z logiki i metafizyki Arystotelesa), jak i w zakresie wykorzystania innych źródeł niż perypatetyckie przy objaśnianiu Biblii. „Mowa prawdy jest prosta" – mawiał cytowany przez Erazma Eurypides. I to właśnie wydaje się być głównym powodem niechęci Erazma do filozofii średniowiecznej. Zrażała go do niej przede wszystkim forma literacka pisanych przez scholastyków dzieł. Toteż ostro ją krytykował ożywiając w ten sposób tradycyjny spór retoryki z filozofią, kultury literackiej

---

[32] Stanowisko K. Bartha wobec metafizyki przedstawiłem w artykule: *O tzw. „Metafizyce Księgi Wyjścia"*, „Zeszyty Naukowe KUL" 31(1988) nr 2, s. 43.

[33] Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, przekł. J. Domański, Warszawa 1960, s. 7 (*Od tłumacza*).

[34] Zob. tamże, s. 11.

z naukowo-przyrodniczą o pierwszeństwo w dziedzinie wykształcenia i wychowania[35].

Antyscholastyczne, a pośrednio antyfilozoficzne wystąpienia reformatorów, odnosiły się bardziej do zakresu i sposobów posługiwania się filozofią antyczną przez autorów średniowiecznych niż do samej filozofii. W ogniu ówczesnych sporów teologicznych na ataki narażona była przede wszystkim metafizyka, uważana przez jej przeciwników za fundament „papieskiej teologii". Pomijano ją więc w ówczesnych definicjach i podziałach filozofii. Tę zaś pojmowano za Cyceronem i Seneką jako matkę sztuk oraz nauczycielkę dobrego życia i dobrej śmierci. „Tota namque philosophia nostra haec est, ut bene vivendo, bene moriamur" (J. Reuchlin). W XII wieku sztuki wyzwolone zaczęły się przeistaczać w samodzielne nauki, a ich zakres roztaczał się także na medycynę i prawo. W XIII wieku w związku z wydziałową strukturą nauczania uniwersyteckiego na czoło nauk wysunęła się teologia, różniąca się w sposób istotny od nauk filozoficznych. Należało zatem wskazać taką właściwość poznania naukowego, która by je wyodrębniała wśród wszelkich innych rodzajów poznania. Problemem zajął się Wilhelm Ockham. Po raz pierwszy ograniczył poznanie filozoficzne do tego, co jest wiedzą w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli do poznania, o którym mówi się, że jest oczywiste, ponieważ wywodzi się z oczywistych zdań i doprowadza do oczywistych, czyli intersubiektywnie sprawdzalnych konkluzji. Pojęcie filozofii jako nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu dalej dyskutowali: Jan Buridan, Mikołaj z Autrécourt, Grzegorz z Rimini, Marsyliusz z Inghen.

W rezultacie termin „mądrość" coraz częściej rezerwuje się na użytek teologii, filozofię zaś określa się jako „umiłowanie prawdy", natomiast filozofa jako jej przyjaciela i poszukiwacza[36]. Każda z nauk zawiera właściwą sobie „filozofię", czyli „principia per se nota" lub „principia per experientiam nota". Jan Gerson ostrzegał: jeśli tak pojmowanej filozofii nie zakotwiczy się w Bogu, to pozostanie ona bezużyteczna i pełna wątpliwości. Tak więc dyskredytacja metafizyki powodowała przejmowanie jej funkcji przez teologię, którą Henryk z Langenstein z tego właśnie względu nazywał „nadprzyrodzoną metafizyką" stabilizującą i korygującą pryncypia wszystkich innych nauk.

[35] Stanowisko Erazma wobec uczestników ówczesnych sporów religijnych i światopoglądowych nie jest jednoznaczne. Bronił wolności woli przed determinizmem teologicznym Lutra. Ten zaś nazywał go Proteuszem, ponieważ wymigiwał się od opowiedzenia się za którąś ze skłóconych stron. Wzywał natomiast do zgody i wzajemnej tolerancji, co skłoniło Wilhelma Diltheya do porównania go z Wolterem: „Voltaire des 16. Jahrhunderts". Przyczyny niechęci Erazma do scholastyki trafnie ujmuje przytoczona w tym przypisie opinia Juliusza Domańskiego, najlepszego polskiego znawcy Rotterdamczyka. Zob. tamże, s. 27.

[36] W odniesieniu do Mikołaja z Autrécourt zagadnienie to rozpatrzył Z. Kałuża: *Nicolas d'Autrécourt – ami de la vérité*, w: *Histoire litteraire de la France*, t. 17, fasc. 1, Paris 1995, *Introduction*.

Intuicyjno-racjonalne poznawanie bytu ustępowało miejsca mistycznemu poznawaniu Boga. Tą drogą poszli: Jan Eckhart, Jan Tauler, Henryk Suso, Jan Ruysbroek. Ich renesansowi kontynuatorzy: Sebastian Franck, Walenty Weigel, Jakub Boehme – kontemplowali Boga bardziej w przyrodzie niż we własnej duszy.

Platońską koncepcję jedności filozofii i religii odnowił Marsilio Ficino (zm. 1499): „philosophiae finis est cognitio divinorum", jest „wstępowaniem od tego, co najniższe, do najwyższego, od ciemności do światła". Filozof jest człowiekiem dogłębnie religijnym, przewyższającym pod tym względem wszystkich innych ludzi: „inter Deum et homines medius est philosophus". Ficino był przekonany, że pradawna filozofia nie była w gruncie rzeczy niczym innym jak tylko uczoną religią („docta religio"). Dlatego bez zastrzeżeń posługiwał się zamiennie terminami: „philosophia", „sapientia", „theologia", „religio". Utożsamianie filozofii z religią stwarzało znacznie większe możliwości osiągnięcia wspólnego celu, jakim było poznawanie tego, co boskie. Rolę filozofii w tym dążeniu do oglądu przedstawiał Jan Pico della Mirandola w ten sam sposób, co i Teon ze Smyrny, a po nim Klemens z Aleksandrii oraz Orygenes: filozofia oczyszcza duszę – etyka z wad, logika z błędów, filozofia przyrody zaś w pełni ją doskonali i doprowadza w bezpośrednie sąsiedztwo Boga. Wszystko to dzieje się w świetle teologii, ale nie za jej sprawą. Dusza bowiem dociera tam własną mocą, dzięki trójstopniowemu oczyszczeniu. Pod tym względem jej droga nie różni się więc od tej, jaką przebywa wtajemniczany w misteria religijne. Różnice pomiędzy szkołami, oglądane z tak pojętego szczytu filozofii, tracą swoje znaczenie. Filozofia zaś jawi się jako jedność budowana wysiłkiem wielu umysłów, ale w jednym i tym samym duchu. Pico della Mirandola przyznał filozofii przyrody miejsce i stopień, jaki dotąd przysługiwał metafizyce. Wyróżnił przy tym dwa jej oblicza: teoretyczne i praktyczne. Pierwsze zwraca się ku poznawaniu tego, co boskie, drugie magiczne bada przyrodzone i nadprzyrodzone siły po to, by się nimi posłużyć. Magię uznał za dopełnienie i zwieńczenie poznania przyrodniczego: jest ona bowiem – według jego słów – „jakby szczytem i dachem świątyni całej filozofii"[37].

Platońskie stwierdzenia, iż celem filozofii jest poznawanie tego, co boskie, i że dusza posiada odpowiednie do tego siły, niepokoiły teologów począwszy od papieża Grzegorza Wielkiego, poprzez Bernarda z Clairvaux, aż do Girolamo Savonaroli, gdyż podważały osobliwość i potrzebę chrześcijaństwa jako drogi wiodącej do Boga przez wiarę i łaskę. Savonarola stwierdził więc z całą stanowczością: żaden chrześcijanin nie potrzebuje filozofii do zbawienia. Zwłaszcza na wskroś pogańskiej filozofii Arystotelesa, a także „nam współczesnej" – dowodził Pico Młodszy po zapoznaniu się z pismami Sekstusa Empiryka.

---

[37] „Tanquam apex et fastigium totius philosophiae". Cyt. za: E. Cassirer, *Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft*, w: tenże, *Philosophie und exakte Wissenschaft*, s. 27.

FILOZOFIA JAKO KULT ROZUMU

Kartezjusz postanowił przywrócić filozofii jej dawną godność i znaczenie. Cieszy się ona – jego zdaniem – złą opinią, ponieważ uprawiana jest w fałszywy sposób przez fałszywych mędrców. Nic zatem dziwnego, że pojawiły się różne pojęcia prawdy. Między innymi wskutek usamodzielnienia się i znacznego rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych. Mądrość obejmuje całość nauk, ponieważ wywodzi się z pierwszych przyczyn i niepowątpiewalnych pryncypiów. Nieosiągalne dotąd dążenie do mądrości zwie się „filozofią". Ma ona postać drzewa: korzenie stanowią metafizykę, pień odpowiada fizyce, natomiast owocujące konary to takie nauki praktyczne, jak medycyna, mechanika oraz etyka traktująca o najwyższym dobru człowieka i najdoskonalszej moralności. Wszystkim tym naukom filozofia dostarcza pryncypiów. Jedność nauk zasadza się na jedności metody. Metafizyka jest nauką o zasadach poznania, o istnieniu Boga i Jego najważniejszych atrybutach, o nieśmiertelności duszy i o naszych jasnych, należycie odróżnionych ideach. Konieczność fizyki powinna być oceniana z systemowego i logicznego punktu widzenia. Zajmuje się ona najwyższymi prawami oraz składnikami przyrody: widzialnym światem, ziemią, minerałami, roślinami, zwierzętami, człowiekiem. W ten sposób dostarcza podstaw do trzeciej części filozofii, mianowicie doskonałej moralności stanowiącej najwyższy stopień mądrości. Toteż ten, kto przystępuje do filozofowania, powinien zająć się najpierw tą dziedziną w oparciu, oczywiście, o kryteria przedfilozoficzne, powinien także wzorować się na matematyce i wykorzystywać nieznaną dotychczas „logikę wynajdywania" („inventio"). Kartezjusz ostrzegał przed mieszaniem filozofii z teologią, gdyż prowadzi to tylko do herezji i wojen religijnych[38]. Podobnie sądził Spinoza. Filozofia i religia mają, jego zdaniem, różne fundamenty i cele. Teologowie jednak, nie bacząc na to, przeszkadzają w dostępie do filozofii i ograniczają wolność filozofowania.

Pascal uznał filozofię Kartezjusza za „bezużyteczną i niepewną". Nie różni się ona bowiem od poglądów innych filozofów, którzy uczą jedynie, jak nie jest. Ich bezsiłę ujawnia najbardziej ich nauka o Bogu. Odkryli wprawdzie Boga, ale bez Chrystusa. Odkryli stwórcę prawd geometrycznych i ładu elementów,

[38] W bieżącym roku obchodzi się, zwłaszcza we Francji, 400-lecie urodzin Kartezjusza, którego w XIX w. uznano we Francji, głównie za sprawą Victora Cousin (zm. 1867), za ucieleśnienie Francji, za człowieka, który „wycisnął piętno na wszystkim, co w myśli francuskiej najklarowniejsze i najwyrazistsze" (Paul Valéry). Cyt. za: „Le Monde", 29 III 1996, tłum. „Forum", 5 V 1996. Dyskusję na nowo ożywiła książka André Glücksmanna, *Kartezjusz to Francja*, Paryż 1987. W okresach wzmożonej wrogości między Francją a Niemcami przeciwstawiano kartezjańską jasność i wyrazistość niemieckiemu mętniactwu myśli i uczuć. Na przykładzie Kartezjusza widać, jak autorytet filozofii i filozofów wykorzystywano i wciąż wykorzystuje się do celów, które były im obce.

ale nie Boga żywego. Dlatego cała ta filozofia nie jest warta godziny trudów. Pogląd, iż poza objawieniem nie ma pewnego poznania, głosili w Średniowieczu Al-Ghazali, Piotr z Ailly, Gabriel Biel. Wychodzili oni z założenia, że jedyną przyczyną jest Bóg. W konsekwencji uznali arystotelizm przypisujący rzeczom naturalnym przyczynowość sprawczą za pogański i bałwochwalczy. Nicolas Malebranche, powołując się na św. Augustyna, jeszcze bardziej problem ten zradykalizował, przeciwstawiając tak pojętą filozofię chrześcijańską wywodzącej się od diabła filozofii pogańskiej. Poglądy Malebranche'a nie budziły zastrzeżeń wśród kartezjan, gdyż i sam mistrz uważał Boga za jedyną fizyczną przyczynę sprawczą, błędy poznania umysłowego zaś tłumaczył jego genetycznym uzależnieniem od poznania zmysłowego.

Nie ten jednak aspekt doktryny Kartezjusza czynił go szczególnie popularnym wśród potomnych. Aktualność jego koncepcji filozofii zasadzała się na uznaniu za docelowe wytwory metafizyki i fizyki takie nauki, jak medycyna, mechanika, etyka, czyli to wszystko, co wiąże się z wynalazczością i postępowaniem człowieka. W tym sensie można byłoby go uznać zarówno za kontynuatora renesansowego humanizmu, jak i za promotora medycyny i mechaniki, a więc dziedzin, których nie wywodzono z filozofii tradycyjnie nazywanej „teoretyczną". Jako nauki o wiele silniej niż inne związane z doświadczeniem podkreślały tym samym mocniej rolę empirii w dociekaniach filozoficznych, przyczyniając się do przemianowania dawnej „fizyki" na „filozofię eksperymentalną", „filozofię mechaniczną", „filozofię cząstek", „filozofię korpuskularną". Tymi określeniami posługiwał się Robert Boyle. Jednocześnie dowodził, że tak pojmowana filozofia jest prawdziwą i solidną filozofią przyrody, rozwijającą się wraz z postępem wiedzy, zmierzającą – jak to już wcześniej podkreślił Francis Bacon – do poznania i opanowania przyrody. Dzięki wynalazkom będzie się zastępować pracę rąk ludzkich, dokonując zmian w przestrzeni kosmicznej i na ziemi. Fizykalizacja filozofii nie przeszkodziła Boyle'owi w jej przedstawianiu jako systemu obejmującego bardziej niż inne całość sztuk, dyscyplin i nauk. Do dyscyplin zaliczał on logikę, metafizykę, psychologię, matematykę i filozofię moralną. Zasady tej ostatniej nie wywodzą się – jak twierdził Kartezjusz – z filozofii, lecz z reguł mądrości życiowej i wymagań praktyki.

Filozofia zaczyna się więc przeobrażać z matki nauk i sztuk w ich system, który różni się od innych możliwych tym, że jest od nich bardziej „obejmujący" i przejrzysty. W starożytności i w Średniowieczu sądzono, że one od niej pochodzą; odtąd coraz bardziej utrwala się przekonanie, że to ona pochodzi od nich. A zatem jej głównym celem nie może być poznawanie rzeczywistości pozafizykalnej, gdyż każde ludzkie poznanie musi wywodzić się z doświadczenia. Ono zaś dotyczy zjawisk, a nie istot rzeczy. Właściwym zadaniem filozofii jest więc być mistrzynią życia – jak to już postulowali wielcy myśliciele starożytni. Powinna rozpoczynać się od doświadczenia, oczywiście, od doświadcze-

nia wewnętrznego, czyli od poznawania samego siebie, gdyż ono stanowi conditio sine qua non moralności i polityki. Tak pomyślana filozofia, najczcigodniejsza z nauk, mogła powstać – pisał Shaftesbury – dopiero teraz, ponieważ do jej funkcjonowania niezbędna jest wolność. Będąc bowiem mistrzynią życia w warunkach pełnej wolności stać się może i powinna wyrocznią dla wszystkich spraw dotyczących człowieka, nie wyłączając religii i oceny moralnej uczuć. Dotychczasowa filozofia zajmowała się rzeczami zewnętrznymi, których poznawanie nie ma nic wspólnego z naszymi rzeczywistymi interesami. Winę za to ponoszą sami filozofowie, którzy poprzez wieki trzymali się niewolniczo swoich kierunków, szkół i tez, przyczyniając się tylko w minimalnym stopniu do ugruntowania pokoju, bezpieczeństwa i wolności (John Locke). Uganiając się za fantasmagoriami nie doskonalili użytecznych sztuk, nie korygowali nauk realnych. Byli bardziej głupkowaci niż marynarze (Lord John Bolingbroke). Nic zatem dziwnego, że filozofii zawdzięczamy mniej niż doświadczeniu i wiedzy potocznej (David Hume). Nie uwzględniała ona bowiem faktu, iż człowiek jest nie tylko istotą rozumną, ale także, a nawet w większym stopniu, istotą działającą. Toteż filozofia moralna Arystotelesa, Locke'a, Malebranche'a jest wyjątkowo, zdaniem Hume'a, niepraktyczna, zagmatwana i skazana na błądzenie. Jej przeciwieństwem jest etyka wypracowana przez Cycerona i Jana de La Bruyère'a, czyli taka, która opiera się i na rozumie, i na praktycznej działalności człowieka.

Uzasadnianiu roli i znaczenia filozofii jako korektorki nauk i sztuk w celu ich wykorzystania dla pomnożenia pożytków i szczęścia zarzucił Leibniz jednostronność kłócącą się z powszechnym pojmowaniem filozofii jako „studium mądrości". Człowiek ma obowiązek poznawania nie tylko siebie i troszczenia się o swoje sprawy, ale winien także poznawać świat i Boga, gdyż teologia, prawo i medycyna są niezbędne do zachowania i mnożenia szczęścia, honoru i zdrowia. Tymczasem filozofia ukierunkowana na rzeczywistość wyłącznie materialną i mechanicystycznie pojmowane nauki całkowicie rezygnuje z poznawania Boga, a nawet od Niego odwodzi. Dlatego potrzebna jest nowa metafizyka i nowa wiedza o metodzie. To bowiem, co zrobił w tych dziedzinach Kartezjusz, zasługuje jedynie na miano „przedsionka prawdziwej filozofii".

Inaczej rolę i znaczenie Kartezjusza oceniali filozofowie Oświecenia we Francji. Idąc za jego sugestią, iż filozofia powinna nie tylko tłumaczyć zjawiska i fakty, ale także wysuwać hipotezy, przedstawiając niejako dalszy ciąg i konsekwencje owych stanów faktycznych, wyakcentowali tę drugą jej funkcję. Albowiem to właśnie dzięki niej – jak mniemali – Galileusz i Kepler położyli fundamenty pod prawdziwą filozofię. Zrewolucjonizował ją Kartezjusz, a Newton wykazał w całej pełni jej słuszność, demonstrując przy tym potęgę ludzkiego rozumu. Skoro potęga ta rozciąga się na cały wszechświat, przeto – jak sądzili rzecznicy Oświecenia – może też ogarniać i rozwiązywać takie proble-

my, jak na przykład sprawiedliwość i władza, odróżniać dobro od zła. Celem filozofii jest rozpowszechnianie takiej właśnie użytecznej wiedzy, przynoszącej ludziom pocieszenie, umożliwiającej im poznanie samych siebie oraz poznanie obowiązków, jakie mają wobec ludzkości i społeczeństwa. Filozofia spełni te zadania tylko wtedy, kiedy nie będzie abstrahować od wiedzy zmysłowej – jak to robi metafizyka klasyczna. To, oczywiście, wcale nie znaczy, że filozofia polega wyłącznie na wiedzy zmysłowej. „W filozofii – pisał Wolter – nie należy ufać temu, co zbyt łatwo pojąć można, tak samo zresztą jak i rzeczom niepojętym"[39]. Nieufność wobec wszystkiego, co nie zostało „prześwietlone" rozumem, stanowiła nieodzowny składnik myślenia oświeceniowego, podobnie jak i szacunek dla jednostki oraz przekonanie, że człowiek, dzięki rozumowi, zapanuje w końcu nad przyrodą i samym sobą, gdyż dotychczasowy rozwój nauki świadczy, iż jest on zdolny do sięgnięcia, poprzez różnice światopoglądowe i kulturowe, do powszechnych praw, które nimi rządzą.

Twórcy Oświecenia adresowali swój program do ówczesnych władców, propagowali go wśród warstw wykształconych, starali się być centralnymi postaciami życia towarzyskiego, aby swoją mądrość skutecznie przekazywać innym. Przedstawiali przy tym filozofów jako apostołów rozumu i prawdy, jako bojowników o cnotę i moralność, jako przyjaciół ludzkości („ami de l'humanité"), zajmujących się szczęściem jednostki i społeczeństwa, jako lekarzy dusz, którzy dostarczają wiedzy teoretycznej, niezbędnej przy podejmowaniu rozstrzygnięć praktycznych. Jednocześnie zapewniali adresatów, że głoszona przez nich filozofia nie jest przeznaczona dla mas, gdyż ludzie na ogół filozofów nie rozumieją (Hume), filozofia nie może więc wywierać szkodliwego wpływu na państwo i religię (Julien de La Mettrie). W interesie władców leży jej krzewienie, ponieważ filozofowie głosząc tolerancję przeciwstawiają się fanatyzmowi religijnemu, przyczyniając się w ten sposób do likwidacji jednego z głównych źródeł walk religijnych. A więc im więcej filozofów – tym mniej fanatyków (Wolter). Gdyby królowie i władcy nie sprzyjali oświacie, wówczas należy zainteresować filozofią czytającą i myślącą część społeczeństwa (de La Mettrie).

Entuzjastom Oświecenia, mimo tych zapewnień, już w XVIII wieku zarzucano bezwyznaniowy deizm, materializm, sceptycyzm. Z ich powodu atakowano także filozofię, którą ci „nowi" lub „nowożytni filozofowie" – jak ich wtedy nazywano – posłużyli się jako lekarstwem na ciemnotę, barbarzyństwo i fanatyzm. Napastliwość, szyderstwo, ironia – cechujące ich retorykę filozoficzną – świadczą, iż sami byli fanatykami, wprawdzie nie religijnymi, ale filozoficznymi. Ta ostatnia postawa nie jest może tak groźna jak pierwsza, niemniej wystarczająco przeszkadza w praktykowaniu cnoty. Refleksja filozo-

---

[39] W o l t e r, *Aforyzmy*, wybór M. Mroziński, Warszawa 1976, s. 16, 19.

ficzna pozbawia człowieka – zdaniem Rousseau – jego naturalnej spontaniczności, wyobcowuje go z naturalnej prostoty obyczajów, z przyrodzonych właściwości rozumu, z prostej wiary. W końcu przestaje on być członkiem rodziny, obywatelem, a nawet człowiekiem – staje się filozofem. Tymczasem źródłem filozofii jest zarozumiałość. Zamiast obiecywanej pewności darzy ona sceptycyzmem i zwątpieniem; filozofia nauki, sztuki przynoszą więcej szkód niż pożytków. Wobec tak odmiennych ocen filozofii zaczęto się domagać wyłączenia jej ze sporów społeczno-politycznych i religijnych.

Nową falę krytyki myśli oświeceniowej wywołała Wielka Rewolucja Francuska, zwłaszcza zaś stosowany w jej czasach terror. Oskarżano filozofów, że swoimi wystąpieniami przygotowali mu grunt i rozgrzeszenie. Aby coś podobnego nie mogło się już powtórzyć w przyszłości, zwolennicy restauracji, jak J. M. de Maistre oraz F. R. de Chateaubriand, neutralizowali możliwość destrukcyjnego wpływu filozofii poprzez jej jak najściślejsze powiązanie z religią. Natomiast de Bonald sądził, że najlepszym zabezpieczeniem i ostoją jednostki jest społeczeństwo.

Oświecenie, wykluczając religię i wiarę z jurysdykcji rozumu, nie zaproponowało niczego na ich miejsce. Dopuściło się w ten sposób – zdaniem Hegla – zdrady ludzkości. O zdradę oskarżał Oświecenie także Herder. Dążyło ono bowiem – jak mniemał – do zatarcia wszelkich różnic kulturowych na rzecz jednej, powszechnej, bezpostaciowej kultury. Utożsamiało przy tym, niesłusznie, stopnie oświaty ze stopniami szczęścia, wyrafinowane myślenie z cnotą. Analitycy wydarzeń XX wieku – Adorno, Horkheimer – również obwiniali Oświecenie za straszliwe zbrodnie, jakie miały miejsce w tym stuleciu. Wskazywali, że cele, jakie ono sobie stawiało, mogły być realizowane tylko przez ustroje totalitarne[40]. Były to bowiem cele utopijne, gdyż ogromny – w porównaniu z XVIII wiekiem – rozwój oświaty, nauki i techniki nie tylko nie uszlachetnił i nie uszczęśliwił ludzkości, ale często obracał się przeciwko niej,

[40] Przedstawiciele Oświecenia adresowali swoje „lojalki" do ówczesnych władców absolutnych. Wolter na przykład przyjaźnił się i korespondował z Fryderykiem II i carycą Katarzyną. W dniach 8-10 sierpnia b.r. dyskutowano w Castel Gandolfo o wpływie Oświecenia na czasy nam współczesne („Oświecenie dzisiaj"). Sprawozdanie z obrad przedstawił ich uczestnik Rocco Buttiglione w „La Republica" (12 VIII). Jego relację opatrzył Lucio Villari następującą uwagą: „Filozofowie, którzy się zebrali w papieskiej willi w Castel Gandolfo i rozmawiali z udziałem papieża o Oświeceniu, nie mogli wybrać lepszego tematu, lepszego miejsca i czasu na dyskusję o tej wielkiej rewolucji umysłowej i etyczno-politycznej, na określenie jej istoty i wagi filozoficznej. Oświecenie było czymś w rodzaju potężnej, laickiej schizmy wobec Kościoła; był to cios, z którego Kościół nigdy się nie otrząsnął. Być może dopiero teraz jest on w stanie spokojnie stawić czoło sposobowi myślenia tych, którzy choć «nie zdekapitowali Boga», to jednak uczynili coś groźniejszego: potraktowali Go jako problem dla Rozumu. Choć – rzecz dziwna – słowo «rozum» nie pojawiło się w sprawozdaniu, jakie z trzech dni intensywnych rozmów napisał Rocco Buttiglione [...] dla niego tylko «część» Oświecenia jest racjonalistyczna". Sprawozdanie Buttiglionego, uwagi Villari oraz Furio Diaza ukazały się w przekładzie polskim w „Forum" (1 IX 1996).

ułatwiając zagładę narodów i grup społecznych. Tego, oczywiście, entuzjaści Oświecenia nie przewidzieli. Gdzie zatem popełnili błąd? Tkwił on w założeniu całkowitej autonomii rozumu, w uwolnieniu go od jakiejkolwiek kontroli – czy to ze strony religii, czy też etyki. Rozum sam miał decydować, co jest dobre, a co złe. Ten moment dziejowy kojarzy się z innym, dawno i wyraźnie przedstawionym w Księdze Rodzaju: „otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło" (3, 5) – kusił szatan pierwszych ludzi. Niestety, w obu przypadkach zatryumfowała żądza wiedzy nad umiłowaniem mądrości, pogrążając człowieka i ludzkość w moralnym chaosie.

Oświecenie, oczywiście, miało i ma wielu obrońców. Kantowi i jego zwolennikom odpowiadała na przykład koncepcja etyki niezależnej od poznania sensu stricto naukowego i od religii. Człowiek jest bowiem podmiotem, a nie przedmiotem, zatem jego postępowanie powinno opierać się na zasadzie akceptowanej także przez wszystkich innych. Kant sprecyzował ją jako bezwarunkowy nakaz: „Postępuj tak, aby zawsze maksyma twej woli mogła być zarazem zasadą prawodawstwa powszechnego". Nakaz ten nie wyklucza rozmaitości systemów moralnych wynikających z różnic kulturowych, jeśli tylko nie są one sprzeczne z tą zasadą i jeśli służą rozwojowi człowieka. Służą zaś wtedy, gdy wolność osobista jednego nie ogranicza wolności innych. „Żyj i pozwól żyć" – to myśl, której korzenie sięgają Oświecenia. Niebawem stała się myślą przewodnią zachodniego liberalizmu, kształtującego po dziś dzień życie polityczne, społeczne i gospodarcze setek milionów ludzi. Z jakim skutkiem? Na to pytanie analitycy współczesności dają wielce zróżnicowane odpowiedzi.

„SŁUŻEBNICA NAUK"

Oświecenie, a w większym stopniu rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych i techniki powodowały, że od filozofii domagano się przede wszystkim odpowiedzi na następujące pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać? Aby móc na te pytania odpowiedzieć, należało poddać krytycznej analizie dotychczasowe poznanie naukowe i filozoficzne, dotychczasową etykę i sztukę. Dokonał tego Kant. Jego krytyka czystego rozumu, praktycznego rozumu oraz władzy sądzenia została uznana przez Fichtego, Schellinga, zwłaszcza zaś przez Hegla, za odskocznię do pojmowania filozofii jako „nauki absolutnej", ukierunkowanej – według Hegla – na Ideę lub Absolut. Filozofia, będąc nauką o absolutnej podstawie wszystkich rzeczy, jednoczy, na sposób pojęcia, sztukę i religię. Dzięki temu znosi przeciwieństwa. Służąc zaś prawdzie służy Bogu, którego poznanie jest jej ostatecznym celem; jest „niedzielą życia", prawdziwą teodyceą. Jeśli zaś chodzi o jej pouczenie, jakim świat powinien być, to zawsze jest ono spóźnione, przychodzi

„post festum": „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug". Ten pogląd Hegla krytykowali Schelling i Marks. Do nich niebawem dołączyli inni, zarzucając Heglowi to, że jego koncepcja filozofii jako „nauki absolutnej" sprowadza naukę do czystych pojęć. Prawdziwa zaś filozofia musi się opierać na obserwacji i doświadczeniu, musi – podobnie jak poezja i sztuka – mieć swoje źródło w oglądowym ujęciu świata. Należy zatem filozofię powiązać na nowo i jak najściślej z naukami przyrodniczymi, i odwrotnie: nauki przyrodnicze należy powiązać z filozofią. Jest to możliwe – zdaniem Trendelenburga i Brentany – ponieważ metoda filozofii nie jest inna niż nauk przyrodniczych, może więc być ich syntezą. Jest ich krytyką – podkreślali neokantyści. Jest ich składnikiem stopniowo przez nie wchłanianym – twierdzili pozytywiści. Tak pojmowana filozofia przeistaczała się z macierzy nauk w ich służebnicę („ancilla scientiarum"), lub bardziej współcześnie: w „naukę o nauce".

Filozofia jako „Wissenschaftslehre" zajmowała się przede wszystkim pojęciami, zwłaszcza ich precyzowaniem, wiernością ich słownego zapisu, ich układem w wielkich systemach naukowo-filozoficznych. Na drugi z wymienionych tu aspektów zwrócił uwagę Gottlob Frege: „Jak łatwo nazwa kieruje nas ku fałszywym wypowiedziom i jakże wielką wartość dla filozofii musi mieć wyzwalanie się spod panowania mowy poprzez zapis pojęciowy (Begriffsschrift)"[41]. W związku z tym Frege, Cantor, Schröder, Peano, zwłaszcza Russel, zwracali uwagę filozofów na osiągnięcia ówczesnej logiki i matematyki. Jednocześnie historycy filozofii ustalali rolę i funkcje pojęć w klasycznych systemach naukowo-filozoficznych. Za wzorcowy pod tym względem uchodził system Arystotelesa. Jego przedstawieniem zajął się w rozprawie doktorskiej *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*[42] Władysław Tatarkiewicz. Stwierdził w niej, że „historia filozofii jest historią odkrywania pojęć", że „Arystoteles dysponuje bez wątpienia systemem pojęć, które, zgodnie z całym swym charakterem, przynależą do tych najbardziej pierwotnych podwalin [filozofii] i usiłują utrwalić problematyczny świat rzeczy, według głównych ich klas. To są k a t e g o r i e".

Pojmowanie filozofii jako „służebnicy nauk" implikowało poważne dla niej zagrożenia. Rozumiana bowiem jako „nauka krytyczna", koncentrująca się na metodzie, łatwo popaść mogła – zdaniem Rickerta – w niebezpieczeństwo

---

[41] G. F r e g e, *Nachwort zu: Dialog mit Pünjer über Existenz* (przed 1884 r.), w: *Schriften zur Logik und Sprach-Philosophie*, red. G. Gabriel (1971), s. 21. Cyt. za: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, t. 7, s. 727. Zwróciłem uwagę na tego autora, ponieważ ks. prof. Kamiński rozpoczął swoje badania naukowe od studiów nad jego logiką zdań i rolą definicji w systemie dedukcyjnym.

[42] W. T a t a r k i e w i c z, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przekł. Izydora Dąmbska, Warszawa 1978, s. 20, 42.

ciągłego ostrzenia noża zamiast krajania. Uzależniając się od nauk przyrodniczych zmuszana była do zajmowania się tylko tą rzeczywistością, którą one się zajmowały, co z kolei groziło jej wchłonięciem przez nie, a co pozytywiści uznawali za nieuchronne. Romantyzm pomógł filozofii wyzwolić się spod supremacji nauk matematyczno-przyrodniczych. Przesunął bowiem akcent z rzeczywistości poznawanej „mędrca szkiełkiem i okiem" na człowieka i jego dzieje. Filozofować to tyle, co nadawać sens wszelkim stronom ludzkiej egzystencji, dociekać, co i jak myślał człowiek w ciągu wieków. Tylko w świetle swych własnych dziejów filozofia daje się rozpoznać jako interpretatorka ludzkiego losu. Nic zatem dziwnego, że XIX-wieczni filozofowie utożsamiali filozofię z jej historią bądź też pisywali historie filozofii w celu uzasadnienia głoszonych przez siebie poglądów filozoficznych. Te zaś w dobie Romantyzmu często charakteryzowały się irracjonalizmem, który znajdował ujście w mitach gloryfikujących legendarnych protoplastów rodów i państw. Również dziejopisarstwo historycznofilozoficzne nie było wolne od tych tendencji. Tłumaczą one znaczny wzrost badań nad prapoczątkami filozofii i nad jońskimi filozofami przyrody.

Temu stanowi rzeczy Husserl przeciwstawił hasło: „Zu den Sachen selbst". Historia jest dla myślenia teoretycznego tylko motywacją, a nie przedmiotem[43]. A więc badania filozoficzne nie powinny rozpoczynać się od analizy poglądów filozofów, lecz od analizy istniejących rzeczy i od roztrząsania problemów, w celu poznania „korzeni wszystkiego". Wiodą one aż do bytu absolutnego, którym zajmuje się metafizyka. Ma ona – jak to zauważył Schleiermacher – jak gdyby Janusowe oblicze: jedno z nich jest ukierunkowane na naturalne (potoczne) i naukowe pojmowanie bytu, drugie zaś na byt absolutny. Kiedy zwraca się w drugą z tych stron, dostarcza wiedzy o zbawieniu i uświęceniu. Być może ten właśnie aspekt metafizyki miał na myśli Heidegger, kiedy oświadczył, że jego poszukiwania mogą go uczynić największym z teologów. Podobnie oceniał rolę filozofii Max Scheler: jest ona „królową nauk", ale także „służebnicą wiary" (nie teologii!)[44].

---

[43] Tego samego zdania był św. Tomasz z Akwinu: „Nie należy troszczyć się zbytnio o to, co mówili filozofowie, ponieważ studium filozofii nie polega na dowiadywaniu się, co sądzili ludzie, lecz na poznawaniu prawdy o rzeczach". Por. *S. Thomae Aquinatis*, w: *Aristotelis libros De caelo et mundo*, I lec. XXII 228.

[44] Do uzgadniania wiary i nauki wzywają także wybitni uczeni: „Wątpię – pisał W. Heisenberg – czy społeczności ludzkie potrafią na dłuższą metę żyć z takim ostrym rozdziałem między wiedzą a wiarą". *Część i całość*, przekł. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 113. Postulatowi temu zdają się wychodzić naprzeciw rozprawy publikowane w serii wydawniczej „Wort und Wissen" ukazującej się w Neuhausen-Stuttgart. Tym, którzy wciąż jeszcze wierzą, że człowiek może zbawić sam siebie, Heidegger odpowiedział w swoim ostatnim przed śmiercią wywiadzie: „dziś już tylko jakiś bóg może nas zbawić". Należy zatem ponownie otworzyć się na świętość i boskość i czekać na „nowy początek historii".

FILOZOFIA EGZYSTENCJI LUDZKIEJ

Husserlowska koncepcja filozofii jako „Wissenschaft von der Phänomenen" nawiązywała do poglądów Arystotelesa. Heidegger doszedł do przekonania, że korzeni filozofii Zachodu szukać należy raczej u Sokratesa i Platona, którzy badali byt nie „in abstracto", lecz jako konkretne istnienie, zwłaszcza istnienie ludzkie. Ich metafizykę i humanizm dopełniają obecnie stechnicyzowane nauki, stwarzając możliwość rozciągnięcia myślenia na dotąd nie myślane, a co nie może już być dalej przedmiotem myślenia filozoficznego. Zaczęto więc przedstawiać filozofię jako „straż graniczną", jako „wieczną filozofię", która wciąż na nowo wyprawia sama siebie w drogę (Jaspers), filozofowanie zaś jako „rozjaśnianie egzystencji". Jeszcze przed pierwszą wojną światową Miguel de Unamuno wysunął na plan pierwszy filozofię tragicznego pragnienia życia, żądanie nieśmiertelności. Punktem docelowym filozofii stawał się człowiek: metafizyka przeistaczała się w „metantropikę" (Unamuno, Scheler). „Terenem filozofii jest człowiek" – pisał Sartre. Filozofia musi więc być wiedzą praktyczną, w przeciwnym bowiem wypadku zniża się do roli ideologii, czyli do marginalnej wiedzy pasożytniczej.

Skoncentrowanie się filozofii współczesnej na istnieniu uświadomiło człowiekowi – na zasadzie kontrastu – jego przemijalność, wzmagając jeszcze bardziej jego naturalny lęk przed umieraniem i całkowitym unicestwieniem. W kręgu kultury grecko-łacińskiej był on łagodzony przez filozofię i chrześcijaństwo, które krzewiły wśród ludzi jeśli już nie pewność, to przynajmniej prawdopodobieństwo i nadzieję nieśmiertelności. Spośród filozofów greckich najgłębiej w te sprawy wnikał Platon, który określał filozofię wręcz jako „przygotowywanie się do śmierci" (*Fedon*, 64 a) i jako „upodabnianie się do Boga według ludzkich możliwości" (*Teajtet*, 176 b) po to, by móc wieść boskie, a więc nieśmiertelne życie. Nawet Epikur nawoływał: „Przygotuj się do śmierci". „Śmierć zaś – uspokajał Seneka – której tak bardzo się boimy i którą odtrącamy, przerywa tylko życie, lecz go nam nie odbiera" (List XXXVI, 10). „Człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci" (*Fedon*, 64 a). Filozof będzie się spodziewał, nie wie więc na pewno, czy śmierć udostępnia mu najwyższe dobro, i że dzięki temu ona sama jest najwyższym dobrem ludzkiego życia. W przeciwieństwie do filozofa ogół zachowuje się wobec śmierci tak, jakby każdy z ludzi na pewno wiedział, że jest ona największym złem. Żydzi i chrześcijanie nie stanowili pod tym względem wyjątku. Chrześcijanie jednak nie musieli już przed nią odczuwać lęku. Zmartwychwstanie Chrystusa bowiem „pochłonęło śmierć" (1 Kor 15, 54). Nie ma więc nawet przerwy w ciągłości życia, jest tylko jego przemiana z doczesnego w wieczne.

Przepowiadanie tej właśnie podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej budziło najwięcej wątpliwości i zastrzeżeń nie tylko wśród słuchaczy pogań-

skich (por. Dz 17, 32), ale także wśród Żydów (por. Dz 24, 21), a nawet chrześcijan (por. 1 Kor 15,12). W Średniowieczu nie wątpiono w zmartwychwstanie umarłych i w życie wieczne. Toteż do śmierci starannie się przygotowywano jako do początku właściwego życia. Czekano na nią jak na upragnionego, bliskiego sobie człowieka. „Bądź mi pozdrowiona, śmierci, moja siostro!" – wołał św. Franciszek z Asyżu. Bano się natomiast nagłej i niespodziewanej śmierci, ponieważ mogła ona zaskoczyć człowieka do niej nie przygotowanego, to zaś groziło wiekuistym cierpieniem. Lęk przed nim łagodzono nauką o czyśćcu i wiarą w Boże miłosierdzie, dobroć i miłość. W czasach nowożytnych spory i walki religijne, niechęć do spekulacji filozoficznych, a zwłaszcza rozwój nauk przyrodniczych i techniki, osłabiały rolę i znaczenie filozofii i religii w kulturze Zachodu. Na ich miejsce wciskał się trzeźwy, ciasno pojmowany racjonalizm, w ramach którego dowodzono, że „pocieszenia" w odniesieniu do ostatecznego losu człowieka nie mają żadnego pokrycia w dowodach naukowych. „Wszyscy jesteśmy skazani na śmierć – pisał Wolter – jak barany beczące, igrające, skaczące w oczekiwaniu na zarżnięcie. Zwierzęta mają jednak nad nami tę przewagę, że nie wiedzą, iż czeka je śmierć. My jesteśmy tego całkowicie świadomi [...]. Smutna to świadomość, ale nieodłączna od człowieka, który jest stworzeniem myślącym"[45]. Ukojeniem może być unikanie tego wszystkiego, co tę smutną świadomość pobudza, a więc spotykania umierających i umarłych, i nadzieja na nagłą i niespodziewaną śmierć. Są jej jednak pozbawieni ludzie nieuleczalnie chorzy, zwłaszcza na raka czy AIDS. Przysłowiowe chowanie głowy w piasek ze strachu przed śmiercią sprawia, że coraz więcej ludzi umiera w opuszczeniu i samotności (częściej w zamożnych domach niż w slumsach). Jest to zjawisko o tyle już powszednie, iż w niektórych nekrologach podkreśla się jako coś wyjątkowego, że ktoś odszedł godnie, otoczony w chwili zgonu rodziną i przyjaciółmi.

Wymienione tu znamiona ludzkiego losu oraz inne, tu nie wspomniane, świadczą – zdaniem Jaspersa, Heideggera, Tillicha, Sartre'a – o tragizmie ludzkiej egzystencji, o tym, że nie jest ona niczym innym jak tylko „chorobą na śmierć" (Kierkegaard) nacechowaną udręką i lękiem przed losem i śmiercią, przed pustką i bezsensownością, przed poczuciem winy i potępieniem. Zdaniem Tillicha (zm. 1965), te trzy rodzaje lęku zawsze były obecne w historii kultury zachodniej. Ich intensyfikacja w poszczególnych epokach zależała od aktualnie odczuwanych zagrożeń. Absolutyzm i tyrania epoki klasycznej wywoływały lęk przed losem i lęk przed śmiercią. Usiłowali go przezwyciężać filozofowie, zwłaszcza stoicy. Po dzień dzisiejszy rozbrzmiewa zwielokrotnionym echem okrzyk Horacego: „Non omnis moriar" (*Ody*, III 30, 6). Moralność religii judeochrześcijańskiej zaowocowała w wiekach średnich lękiem wynika-

[45] Wolter, *O życiu, miłości i śmierci*, wybór J. Adamski, Warszawa 1961, s. 28n.

jącym z poczucia winy i zagrożenia potępieniem. Lęk ten zelżał wskutek załamania się jedności religii w okresie reformacji. Dzisiaj na plan pierwszy wysunął się lęk przed pustką i bezsensownością, przed osamotnieniem w świecie, który stracił swoją duchową treść[46].

Tillich przedstawił swoją wizję dziejów w świetle współczesnego mu egzystencjalizmu niemieckiego (Nietzsche, Husserl, Heidegger). Starał się mu nadać wymiar jak najbardziej religijny, zgodnie ze współczesnym dążeniem do jednania nauki, wiary, filozofii, jeśli już nie w odniesieniu do świata, to przynajmniej w odniesieniu do człowieka. Jako wybitny teolog protestancki nie wyzbył się – jak wolno mniemać – niechęci do Średniowiecza. Podkreślał bowiem udręki tej epoki i wyzwolicielską rolę reformacji, natomiast nie uwypuklił należycie jej „kumania się" ze śmiercią. Niemniej jego ujęcie roli i znaczenia religii oraz filozofii w dziedzinie kultury zachodniej jest wysoce oryginalne, dydaktycznie pożyteczne i diagnostycznie trafne, jeśli myślimy o tym, co się wokół nas dzieje.

---

[46] Zob. J. Jakubowska, *Pawła Tillicha sakralizacja rzeczywistości*, Warszawa 1975. Autorka zainteresowała się stanowiskiem Tillicha wobec marksizmu. Swoje analizy podsumowała stwierdzeniem, że podjął on próbę „neutralizacji" marksizmu zarówno jako filozoficznego materializmu, jak też jako teorii proletariackiej rewolucji (por. s. 278). Jego „prężny i wysoce oryginalny egzystencjalizm religijny" przedstawił zwięźle: B. A. G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna* , przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 624n.